

FILOSOFIA TRASCENDENTAL Y FILOSOFIA ANALITICA (TRANSFORMACION DE LA METAFISICA) — II *

ALEJANDRO LLANO

3. POSIBILIDAD LÓGICA Y SER VERITATIVO.

Desde su peculiar perspectiva hermenéutica, HEIDEGGER ha señalado lúcidamente que en la metafísica de los «tiempos modernos» se da una *interdependencia de la realidad y del representar (die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellen)*¹⁰⁴. Su crítica a la filosofía de la conciencia coincide, en este punto como en otros, con la realizada desde la filosofía analítica; aunque la HEIDEGGER sea más honda, más contundente. Y ambas se encuentran, por cierto, en el mismo error interpretativo: considerar que también la ontología clásica es una filosofía de la representación, sin discriminar diferencias esenciales en las respectivas teorías del concepto. Sólo en la metafísica moderna acontece el proceso —que HEIDEGGER extrapola para toda metafísica (*für jede Metaphysik*)— de sustitución de la verdad por la certeza (*der Wandel der Wahrheit zur Gewissheit*)¹⁰⁵. Es entonces cuando la distinción entre lo actual y lo posible deviene meramente formal y extrínseca; la distinción queda sin fundamento cuando la metafísica no se esfuerza más que en realizar una delimitación de los aspectos distinguidos y se ofrece una enumeración de *modos de posibilidad* y de *géneros de realidad*, que se evapora en lo indeterminado, con la distinción misma en la cual

* Véase «Anuario filosófico», n.º 1 (1978).

104. HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*. Pfullingen, Neske, 1961, p. 436.

105. Cfr. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 421.

están ya puestos¹⁰⁶. En concreto, el sentido más relevante de «potencia» —la *esencia*: potencia de la estructura entitativa trascendental— se concibe como una mera *posibilidad*. De modo que —señala también HEIDEGGER— la 'esencia' nombra aquello como algo *puede* ser, en el caso de que exista; lo que lo hace posible en tanto que *tal*: la *posibilidad*¹⁰⁷. La consideración de la posibilidad, hilo conductor que nos ha guiado a través de la filosofía trascendental y la filosofía analítica, es también el adecuado encaminamiento para su confrontación con la filosofía clásica.

La valoración del «lugar» ontológico de la posibilidad es, respectivamente, antitética en la ontología clásica y en la filosofía de la conciencia. Mientas que en aquélla rige el principio «*actus prior potentia*», en ésta —considerada globalmente— se afirma la primacía de la posibilidad con respecto a la realidad, al tiempo que se margina el concepto de potencia real¹⁰⁸. Detrás de esta precedencia ontológica se encuentra el intuicionismo, como procedimiento metódico de la *via moderna*. Ya la metafísica racionalista —preludiada en este tema por algunas direcciones de la segunda escolástica— acaba interpretando la realidad en términos de posibilidad¹⁰⁹. Pero (como hemos visto) el punto de inflexión decisivo queda marcado por la *filosofía trascendental*, en la que el pensamiento filosófico revierte reflexivamente sobre las instancias posibilistas de la ob-

106. «Die Unterscheidung bleibt grundlos, wenn die Metaphysik sich nur immer wieder um eine Ausgrenzung der Unterscheidung abmüht und mit einer Aufzählung von Weisen der Möglichkeit und von Arten der Wirklichkeit aufwartet, die samt dem Unterschied, in den sie schon gestellt bleiben, ins Unbestimmte verschweben». HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 402.

107. «Die essentia nennt jenes, als was dergleichen wie ein existierender Baum sein kann, falls er existiert; jenes, was ihn als einen solchen ermöglicht: die Möglichkeit». HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 401.

108. Así lo ha puesto de relieve Bernhard LAKEBRINK en sus obras: *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*. Ratingen, A. Henn, 1968; *Klassische Metaphysik*. Freiburg, Rombach, 1967.

109. Cfr. SUÁREZ, Francisco, *Disputationes Metafísicas* (Edic. de Rábade, Caballero y Puigcerver. Madrid, Gredos, 1964): Disp. XLIII, sec. III, n.º 6; Disp. XXXI, sec. III, n.º 1; Disp. XXXI, sec. III n.º 3 y n.º 4. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, edic. Adam-Tannery, X, pp. 426-427; *Lettre 179*, Adam-Tannery, IV, pp. 697-698. LEIBNIZ, *Meditationes de cogitatione veritate et ideis* (1684), *Opera Philosophica omnia* (edic. Erdman), p. 80.

jetividad. En las prolongaciones fenomenológicas¹¹⁰ y fenomenológico-existenciarías¹¹¹ de esta nueva andadura, la tesis de la primacía de la posibilidad es tan nuclear como explícita. También sabemos que la comprensión cabal de la filosofía analítica ha de situarse —de manera más radical aún— en el ámbito de la posibilidad.

Por el camino de la filosofía de la conciencia —que se encuentra a sí misma en la filosofía trascendental— «perdemos la realidad y ganamos únicamente un sustitutivo mental»¹¹². En concreto, perdemos la potencia subjetiva (real) y absolutizamos la posibilidad objetiva (ideal). Este es uno de los signos más claros de la *transformación de la metafísica* a que vengo aludiendo: proceso que —al menos, en este punto— parece conducir a una parcialidad ontológica.

Tal polarización se evitaba en la metafísica aristotélica, al advertir que 'potencia' y 'poder' se dicen en varios sentidos¹¹³. Y es importante hacer notar que, para ARISTÓTELES, la palabra 'posible' —múltiplemente significativa— puede predicarse, o bien analógicamente, o bien equívocamente (ὁμωνυμῶς). En su comentario a este lugar, Tomás DE AQUINO hace precisiones de capital importancia para evitar las confusiones lingüísticas que suelen aquejar al tratamiento filosófico de la posibilidad: «Potencia y poder se dicen de muchas maneras. Pero esta multiplicidad, en lo que se refiere a algunos modos, es multiplicidad de equivocidad, y, en lo que se refiere a

110. «La vieja doctrina ontológica de que el conocimiento de las «posibilidades» tiene que preceder al de las realidades, es a mi parecer, con tal de que se entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad». HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª edic., 1962, p. 322.

111. «La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en el ser real (*wirklich*) como «dirección» filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*). La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad». HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª edic., 1962, p. 49. Cfr. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 10.ª edic., 1963, p. 38.

112. GONZÁLEZ ALVAREZ, Angel, *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*. En: *San Tomasso nel suo VII centenario*, Roma-Nápoles, 1974, p. 521.

113. λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι. *Met.*, IX, 1, 1046 a 4-5. Cfr. *Met.*, V, 12.

otros, de analogía. Los primeros se dicen posibles o imposibles, en cuanto que tienen algún principio en sí mismos, y esto según ciertos modos, de acuerdo con los cuales se dicen las potencias, no equívocamente, sino analógicamente. Los segundos, en cambio, se dicen posibles o potencias, pero no por algún principio que tengan en sí mismos, y en éstos se dice la potencia equívocamente»¹¹⁴.

Fijémonos en este segundo tipo de la posibilidad. Es «equívocamente posible» —netamente diverso del posible real que se dice análogamente— aquello cuya posibilidad no se funda en potencia real alguna. La posibilidad que corresponde a tal posible equívoco es la mera y simple negación de la imposibilidad: no se basa en un principio real que pueda posibilitarlo, sino solamente en la ausencia de contradicción interna. Según la expresión de ARISTÓTELES, éstas son «las cosas posibles no según la potencia»¹¹⁵: las que lo son por la mutua disposición de los términos, en la que no se encuentra repugnancia¹¹⁶. Se trata de lo que más tarde se denominará *posibilidad lógica* o *posibilidad objetiva*.

En este planteamiento de la ontología clásica, tal tipo de posibilidad —el único que acaba por considerar la filosofía de la conciencia— se sitúa en un plano claramente intencional. Es cierto que lo realmente posible supone la posibilidad objetiva: la mutua relación de las notas de la esencia de un ente realmente posible no puede arrojar nunca una incompatibilidad lógica. En cuanto que el principio de contradicción tiene un alcance ontológico, lo necesariamente falso (lo contradictorio) es realmente imposible, ya que el objeto del entendimiento humano está constituido por las esencias de los entes reales, y el ente es ontológicamente verdadero. Pero todo ello no obsta para que aquel presupuesto no sea un principio real. La posibilidad lógica no implica de suyo ninguna potencia real, activa o pasiva. Es más, considerada precisamente, la posibilidad objetiva no tiene un carácter potencial, sino actual. Este es un aspecto que señaló acertadamente HUSSERL, al considerar la posibilidad (lógica)

114. *In IX Metaphysicorum*, lect. 1, n. 1773 (edic. Marietti).

115. ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν. *Met.*, V, 12, 1019b, 34-35.

116. «(...) propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnancia invenitur: quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur». *Summa Contra Gentiles*, lib. II, cap. 37.

como *existencia eidética*¹¹⁷. Se trata, en efecto, de la objetividad que una unidad eidética posee. Le compete una existencia mental, pero de suyo no recaba, en la naturaleza de las cosas, una actualidad que tuviera en su base una potencia real. Entre el orden de la posibilidad lógica y el de la potencia real no cabe una verdadera comparación analógica, ya que —al menos, inmediatamente— no encontramos una dimensión real común que pudiera fundamentar tal proporción. De aquí que el posible lógico sólo pueda considerarse como equívocamente posible.

En este plano intencional no puede darse, en rigor, un ente en potencia: sólo un mero posible (como tampoco, propiamente, actualidad: sólo existencia lógica). La posibilidad del mero posible está determinada por la correlación inmanente de sus términos, en la que no se registra incoherencia.

La posibilidad intencional es, simplemente lo no-imposible. Puede, por tanto, llamarse 'posible' a lo *no necesariamente falso*. Tal es, en último término, la definición más radical que ARISTÓTELES propone para el posible lógico: τὸ δυνατόν (...) τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψευθοῦ σημαίνει¹¹⁸. En cuanto no-falso de necesidad, lo posible se contrapone a lo imposible (lo falso de necesidad) y se distingue de lo necesario, porque su contrario no es necesariamente falso: por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado¹¹⁹. Se trata, ni más ni menos, que de aquello que «non necesse est esse nec impossibile est esse»¹²⁰.

La caracterización del posible lógico como *lo no necesariamente falso* sitúa nítidamente a la posibilidad objetiva en el ámbito intencional que le corresponde. Cabe hablar, entonces, de un *posible veritativo*, que se corresponde con el *ser veritativo*. En efecto: como la posibilidad se dice en orden al ser, ocurre con ella —sostiene TOMÁS— algo correlativo a lo que acontece con el ente. Y así como se

117. Cfr. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, edic. cit., p. 322.

118. *Met.*, V, 12, 1019b, 30-32. Esta definición queda así formalizada por la lógica modal contemporánea: $M\alpha =_{DF} \neg L\neg\alpha$.

119. *Met.*, V, 12, 1019b, 28-30.

120. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 82. Fórmula que vale tanto para el «mero posible» —que actualmente no es pero podría ser—, como para el «real contingente» —que actualmente es pero podría no ser.

llama 'ente' no sólo a lo que está en la naturaleza de las cosas, sino también a lo que entra en la composición de las proposiciones, en cuanto que es en ellas verdadero o falso; así lo posible y lo imposible se dice no sólo por la potencia o impotencia de la cosa, sino también —en otro sentido— por la verdad y la falsedad de la composición y la división en las proposiciones. De aquí que, en esta segunda acepción, se llame a algo imposible por la repugnancia a la composición de los términos entre sí; imposible es aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero. Lo imposible consiste, pues, en este ser falso de necesidad¹²¹.

Claro aparece que este planteamiento tiene en su base la distinción entre ser real y ser veritativo, que es capital en la ontología clásica y que tiende a perderse en la ontología trascendental, cuyo despliegue se inscribe en el casi exclusivo ámbito del ser intencional y, por lo tanto, de la posibilidad lógica.

La reducción lógico-trascendental —de la que es una transformación la reducción semántica— se remonta, por lo menos, hasta KANT. El lema capital de la logicización del ser reza así: «ser no es, evidentemente, un predicado real»¹²². No es el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa: como la posibilidad, sólo expresa un modo de relación con la facultad de conocer y no añade ninguna determinación objetiva al objeto. 'Ser' sólo expresa la idea completamente simple de la *posición*: posición absoluta en el caso del ser como existencia; posición relativa en el uso predicativo del ser¹²³. El ser deja de adscribirse a las esencias de las cosas, para

121. «Cum enim posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum et falsum; ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei; ser propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur cuius contrarium est verum de necessitate, ut diametrum quadrati esse commensurabile eius lateri, est impossibile, quia hoc tale est falsum, cuius contrarius non solum est verum, sed etiam necessarium, quod quidem est non commensurabile esse. Et propter hoc esse commensurabile est falsum de necessitate, et hoc est impossibile». *In V Metaphysicorum*, lec. XIV, n. 971. Cfr. *Met.*, V, 12, 1019b, 23-28.

122. «Sein ist offenbar kein reales Prädikat», *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626. Sobre la conexión de la filosofía analítica con Kant en este punto, cfr. COPI, Irving M., *Language Analysis and Metaphysical Inquiry*. En: RORTY, *The linguistic Turn*. Ed. cit., p. 129.

123. Cfr. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Ak, II, 73.

remitirse exclusivamente a los conceptos bajo lo que se encuadran los objetos: no es un predicado de las cosas mismas, sino más bien de los pensamientos que de ellas se tienen¹²⁴.

La filosofía lingüística pretendió, desde su comienzo, entender mejor que KANT esta tesis kantiana. El contexto en el que este empeño se inserta es la elaboración de una nueva teoría de la predicación, en la que la drástica separación entre *objetos* y *conceptos* implica el abandono de la concepción aristotélica de la esencia, la cual exige una cierta identidad con las cosas¹²⁵. En su obra *Fundamentos de la Aritmética*, FREGE mantiene que los sujetos de los enunciados de número son los conceptos, no los objetos, y establece una analogía entre el número y la existencia. Este es el texto clave: «Por propiedades (*Eigenschaften*) que se afirman de un concepto, yo no entiendo, naturalmente, las *características* (*Merkmale*) que componen el concepto. Estas últimas son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no del concepto. Así «rectángulo» no es una propiedad del concepto «triángulo rectángulo»; pero el enunciado de que no

124. «Es ist aber das Dasein (...) nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, dem man davon hat» KANT, *op. cit.*, II, 72.

125. «Aristotle asks whether a thing is the same as its essence (*Met.*, Z, 6); he gives an affirmative answer for things *per se* and negative one for things *per accidens*. *Anthrōpos* is a thing *per se*, *leukós anthrōpos* is a thing *per accidens*; *ánthrōpos* and *ánthrōpos einai* are thus said to be the same. This would introduce a relation of identity between *a man* and *man*. Not only is there nothing similar in Frege, but, on the contrary, Frege stresses that the relation between *this man* and *man* is not identity. His concern has been to *separate*, not to *approach*, the concept and this individuals. Apart from this, the identity between an individual and a property leads to the identity of the former with any other individual «falling» under the same property (if identity is to be transitive)». ANGELELLI, Ignacio, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, ed. cit., p. 117. Las discusiones actuales en torno a las dificultades de la teoría aristotélica de la predicación son tan numerosas como interesantes. El propio Angelelli se cuida de advertir a continuación del párrafo transcrito: «It should be observed, however, that Aristotle does *not* hold that he is indentifying individuals and universals; this is *our* interpretation». En Tomás de Aquino muchas de estas dificultades lógico-ontológicas quedan resueltas, en buena parte al hilo de discusiones sobre conceptos y expresiones de índole teológica. Cfr. VEATCH, Henry, *St. Thomas Doctrine of Subject and Predicate: a Possible Starting Point for logical Reform and Renewal*. En: *St. Thomas Aquinas* (1274-1974). Commemorative Studies. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974. Tomo II, pp. 401-422.

existe ningún triángulo, rectángulo, rectilíneo y equilátero, afirma una propiedad del concepto «triángulo rectángulo, rectilíneo y equilátero»; a éste se le atribuye el número cero. En este sentido, la existencia tiene semejanza con el número. La afirmación de la existencia no es, ciertamente, sino la negación del número cero. Porque *la existencia es una propiedad del concepto*, la prueba ontológica no alcanza su meta»¹²⁶. Es significativo que —como en KANT— el contra-ejemplo al que acude FREGE sea el argumento ontológico: el más ilustre caso en el que se interpreta la existencia como una *característica* —un «predicado esencial»— que acompaña necesariamente a un cierto objeto. FREGE —y, con él, la tradición analítica— se mantiene, en este punto nuclear de la ontología, vinculado a KANT. Si hay una continuidad en este proceso de transformación del sentido del ser, es decir, si se puede hablar de una concepción kantiano-fregeana de la existencia, es porque se mantiene una tendencia a separar la existencia de la realidad y enclavarla en los conceptos.

FREGE es, en este punto, drástico: «la frase 'hay Julio César' no es ni verdadera ni falsa, sino sin sentido; por el contrario, la frase 'hay un hombre llamado Julio César' sí que tiene sentido»¹²⁷. La existencia no le corresponde a 'Julio César' tomado como nombre propio, porque —en cuanto término singular— es el nombre de un

126. «Unter Eigenschaften, die von einem Begriffe ausgesagt werden, verstehe ich natürlich nicht die Merkmale, die den Begriff zusammensetzen. Diese sind Eigenschaften der Dinge, die unter den Begriff fallen, nicht des Begriffes. So ist «rechtwinklig» nicht eine Eigenschaft des Begriffes «rechtwinkliges Dreieck»; aber der Satz, dass es kein rechtwinkliges, geradeliniges, Dreieck gebe, spricht eine Eigenschaft des Begriffes «rechtwinkliges, geradeliniges, gleichseitiges Dreieck» aus; diesem wird die Nullzahl beigelegt. In dieser Beziehung hat die Existenz Aehnlichkeit mit der Zahl. Es ist ja Bejahung der Existenz nichts Anderes als Verneinung der Nullzahl. Weil Existenz Eigenschaft der Begriffes ist, erreicht der ontologische Beweis von der Existenz Gottes sein Ziel nicht». FREGE, G., *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, & 53. Breslau, W. Koebner, 1884. Reproducción: Oxford, Blakwell, 2.ª edic. revisada, pp. 64-65 (corresponde a la paginación original).

127. «Der Satz "es gibt Julius Cäsar" ist weder wahr noch falsch, sondern sinnlos, wiewohl der Satz «es gibt einen Mann mit Namen Julius Cäsar» einen sinn hat». FREGE, G., *Ueber Begriff und Gegenstand* (1892). En: *Funktion, Begriff und Gegenstand (Fünf logische Studien)*. Edic. de Günther PATZIG. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3.ª ed. revisada, 1969, p. 75.

objeto y no el de un concepto. En cambio, sí que es la propiedad de 'un hombre llamado Julio César', ya que en esta expresión (como indica el artículo indeterminado) se trata de un concepto, del que puede formar parte un nombre propio. Incluso una palabra que sea morfológicamente un nombre propio puede utilizarse como un concepto: así, en el caso —el ejemplo es del propio FREGE— de la frase «hay sólo una Viena». El numeral indica aquí que 'Viena' se toma como un término conceptual, lo mismo que 'ciudad imperial'. Se trata de un concepto que tiene como propiedad el que «cae bajo él» un sólo objeto.

Acudamos de nuevo a los *Fundamentos de la Aritmética*, para aclarar una concepción que —desde la perspectiva clásica, y aún desde el lenguaje ordinario— puede parecer insólita. «Ante todo, es inadecuado el llamar nombre de una cosa a un término conceptual general. Así surge la apariencia de que el número es propiedad de una cosa. Un término conceptual general designa precisamente un concepto. Solamente con el artículo determinado o con un pronombre demostrativo vale como nombre propio de una cosa, pero con ello deja de ser un término conceptual. El nombre de una cosa es un nombre propio. Un objeto no se da repetidas veces, sino que son varios objetos los que caen bajo un concepto (...). No conviene dejarse engañar porque el lenguaje use un nombre propio, por ejemplo, luna, como término conceptual y viceversa; la diferencia, a pesar de esto, permanece. Tan pronto como una palabra se usa con el artículo indeterminado o en plural sin artículo, es un término conceptual»¹²⁸. En la frase «en torno a la Tierra sólo hay una luna», el término 'luna' se usa como nombre de un concepto, mientras que si se dice «la Luna es el satélite de la Tierra», se utiliza como nombre de un objeto, es decir, como nombre propio.

Según ha señalado ANGELELLI¹²⁹, la terminología kantiana de FREGE resulta evidente cuando contrapone —como en el texto que acabo de citar— *concepto* (*Begriff*) a *cosa* (*Ding*), o cuando caracteriza el concepto como un *posible predicado* (*mögliches Prädikat*). En efecto, FREGE escribe: «Concepto es, para mí, un posible predicado

128. FREGE, G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, ed. cit., & 51, pp. 64-65.

129. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, ed. cit., p. 157.

del contenido de un juicio singular; objeto es un posible sujeto de esta índole»¹³⁰; mientras que KANT, por su parte, sostenía que «pensar es conocer por conceptos. Los conceptos, empero, se refieren, como predicados de posibles juicios, a una representación de un objeto aún indeterminado»¹³¹.

Pero las semejanzas terminológicas que ofrece la comparación de ambos textos no anulan las diferencias de intención entre un planteamiento gnoseológico y un planteamiento semántico. Mientras que KANT localizaba el ser como existencia en una articulación del pensar, la filosofía analítica lo sitúa en un determinado tipo de frases no predicativas: los enunciados existenciales. Aparece así una instancia posibilitante ulterior, según la cual las distintas formas de darse el objeto se fundan en las diferentes significaciones de las expresiones que los designan.

La filosofía analítica —considerada globalmente y en profundidad— pretende ofrecer una alternativa más amplia y satisfactoria que la presentada por la ontología clásica, y aún por la filosofía trascendental. Considera que ambos modos de pensar no han superado el enfoque objetivo-teorético, en la medida en que no se han encaminado decididamente hacia una perspectiva veritativo-teorética. La nueva *philosophia prima* estima que el encaminamiento hacia el *ens* como objeto de la metafísica, o hacia el *objeto* (como versión gnoseológica del ente), no puede alcanzar la universalidad, la radicalidad y el rigor posibilitados por una aclaración de los sentidos del ser tal como éste se ofrece en el lenguaje, con referencia a los usos de la cópula «es», es decir, al ser veritativo. La supuesta fundamentación de esta óptica consistiría en que la semántica de las frases ofrece la última *condición de posibilidad* del uso de la razón humana¹³², ya que los «objetos» originarios, desde los que se han de comprender todos los demás objetos en su objetividad, son las situaciones de ha-

130. «Begriff ist für mich ein mögliches Prädikat eines singulären beurtheilbaren Inhalts, Gegenstand ein mögliches Subject eines solchen». FREGE, *Grundlagen der Arithmetik* edic., cit., & 66, en nota, p. 77.

131. «Denken ist das Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädicate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 94.

132. Cfr. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, ed. cit., p. 95.

bla¹³³. Incluso los conceptos de «ser» y «no ser», considerados por la tradición como los primeros objetos del entendimiento humano, ofrecen una contraposición —expresada en el principio de no contradicción— que se inscribe en el ser veritativo (como afirmación y negación, respectivamente), y otro tanto sucede con las modalidades del ser y con los diversos sentidos de la palabra 'es' (existencia, cópula, identidad), que son especies del ser veritativo¹³⁴.

La primacía del ser veritativo había sido ya afirmada por BRENTANO, que consideraba este sentido del ser —entre los que ARISTÓTELES propone —como el que comprende a todos los demás, y el que ha de servir de base para un nuevo tratamiento de lo real y de lo no real¹³⁵. Este es también el sentido básico de la actitud histórico-crítica heideggeriana¹³⁶. Pero, según la crítica analítica, ni la fenomenología ni la hermenéutica existencial han superado el nivel gnoseológico y objetivista, en el que la reflexión permanece ligada a supuestas vivencias incommunicables o, en el mejor de los casos, a la explicación del significado de las palabras, sin alcanzar el plano de la aclaración de la comprensión de las frases, sólo en el cual se inserta el ser veritativo. Cuando esta crítica consigue tomar conciencia de la tradición en la que hunde sus raíces, puede formular —como hace TUGENDHAT— un *desideratum* de esta índole: «Si ARISTÓTELES o la tradición que le sigue hubiera tomado el ser veritativo como hilo conductor de su tratamiento, entonces se hubiera constituido una semántica de la forma de las frases asertóricas. En lugar de ello, esta problemática —que ARISTÓTELES había por lo menos tocado— se desfigura en la Edad Media, en cuanto que se recibió bajo la for-

133. Cfr. *op. cit.*, p. 345.

134. Cfr. *op. cit.*, p. 72.

135. BRENTANO, Franz, *Die Abkehr vom Nichtrealem*, Bern/München, Francke, 1966. Cfr. la *Introducción* de Franziska MAYER-HILLEBRAND, pp. 255.

136. «Dentro de los problemas de la ontología fundamental tiene el análisis de la proposición un puesto destacado, porque en los decisivos comienzos de la ontología antigua funcionó el *λόγος* como el único hilo conductor en el acceso a lo que propiamente es y en la definición de su ser. Finalmente pasa la proposición por el «lugar» primero y propio de la *verdad*. Este fenómeno se halla tan estrechamente acoplado con el problema del ser, que la presente investigación no puede menos de tropezar en su curso con el problema de la verdad». HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, edic. cit., p. 172.

ma de la extraña doctrina del *verum* como otra determinación 'trascendental' del *ens*, junto al *unum* y al *aliquid*; una doctrina por la que este sentido del 'es' se nivela frente a los otros y con ello, en último término, se objetiviza»¹³⁷.

Queda así planteado con claridad —aunque con discutible rigor histórico— el campo de la confrontación. ARISTÓTELES, en efecto, reconoció el ser en cuanto verdadero ($\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$) como uno de los cuatro sentidos básicos en los que el ser se dice¹³⁸. Y, sin embargo, consideró que esta acepción del ser no se incluía en el objeto de la metafísica. El motivo le parece nítido: «no están lo verdadero y lo falso en las cosas, sino en la mente»¹³⁹. Y en la mente no se encuentra el ser veritativo en la captación de la quiddidad como lo indivisible, sino en la composición y separación de los juicios. Como recordó BRENTANO¹⁴⁰, el ser del que aquí se habla no es la cópula del juicio, sino que se predica del entero juicio, en cuanto que es verdadero. Supongamos, por ejemplo, el enunciado «la suma de los ángulos internos de un triángulo es equivalente a dos rectos». Al respecto, cabe preguntar: ¿esto es o no es?, es decir, ¿esto es verdadero o falso? Y procede responder: ¡es!, es decir, es verdadero.

No es exagerado decir —sin ningún ánimo arqueológico— que se trata de una concepción más amplia y más rigurosa que la del ser como existencia en KANT o, incluso, en FREGE. En primer lugar, queda claro que este ser no se refiere a los conceptos, sino a los juicios; en segundo término, no se limita a las frases formalmente existenciales, sino que se extiende a toda frase que pueda ser verdadera o falsa; por último, el ser veritativo admite —como variaciones internas— las modalidades de posibilidad, necesidad y efectividad¹⁴¹, que tienen un sentido diverso a las modalidades del ente como acto y co-

137. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 72.

138. *Met.*, VI, 1026a, 34-1026b, 1.

139. Οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν (...)
ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. *Met.*, VI, 1027b, 25-27.

140. BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim, G. Olms, 1960 (reproducción de la 1.^a edic., 1862), p. 34. «Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur, propositionem praemissam esse veram», *In VI Metaphysicorum*, lect. IV, n. 1223.

141. Cfr. *Met.*, IX, 10, 1051b, 9-17.

mo potencia (será lo que más tarde se llame, respectivamente, *modalitas de dicto* y *modalitas de re*).

La neta distinción entre el *ser como lo verdadero* y el *ser propio* —el ser real de cada cosa —le permite a ARISTÓTELES sortear el temprano riesgo de la confusión de la ontología con la lógica y la gramática, que persigue a la metafísica occidental desde sus inicios, y que culmina en la «falacia semántica» de la filosofía analítica radicalizada. Su modo de razonar se basa en la aludida distinción: puesto que la composición y la separación se dan en la mente, pero no en las cosas, y el ente en este sentido es un ente diferente de los entes *en sentido propio* o, mejor, *principal* (τὸ δ'οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως), debemos omitir de la filosofía primera la consideración del ente como lo verdadero, pues su causa es alguna afección de la mente, y se refiere a otro género del ente, y no manifiesta que haya fuera (ἔξω) ninguna naturaleza del ente; por eso debemos omitirlo y considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto ente (τοῦ ὄντος αὐτοῦ ἢ ὄν) ¹⁴². El cometido de la ciencia primera no es buscar los principios del ente como lo verdadero, sino del ente exterior y separado (ἔξω ὄν καὶ χωριστόν) ¹⁴³, es decir, de las sustancias realmente existentes en la naturaleza de las cosas. Cabe, sin embargo, un estudio científico del ente como lo verdadero: es el llevado a cabo por la lógica, que investiga *περὶ τῆς ἀληθείας* ¹⁴⁴.

Desde la perspectiva aristotélica, una adecuada *semántica del ser* sólo es posible sobre el presupuesto de la explícita distinción entre *el ser en las cosas* y *el ser en la mente*, entre el ser como *pragma* y el ser como *logos*. De esta disyunción fundamental, surge la distinción entre la gramática (doctrina de los signos del lenguaje), la lógica (doctrina de los conceptos de la mente) y la ontología (doctrina del ser de las cosas) ¹⁴⁵.

142. *Met.*, VI, 4, 1027b, 30-1028a, 4.

143. *Met.*, XI, 8, 1065a, 21-24.

144. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005b, 3. Cfr. BRENTANO, *op. cit.*, p. 39.

145. Cfr. FABRO, Cornelio, *Partecipazione e causalità*. Turín, Società Editrice Internazionale, 1960, p. 153. Véase para este tema el capítulo de esta obra titulado «L'essere nella grammatica e nella logica», pp. 151-169. Resulta de gran interés histórico y semántico la lectura de las «Notes sur le vocabulaire de l'être», incluidas como apéndice a la segunda edición del libro de E. GILSON, *L'être et l'essence*. Paris, J. Vrin, 1972, pp. 335-349. Del mismo autor, cfr. también: *Linguistique et Philosophie (Essai sur les constantes philosophiques du langage)*. Paris, J. Vrin, 1969.

La gramática y la lógica del ser se sitúan en el ámbito del ser como *logos* y no pueden sustituir ni absorber a la ontología como teoría del ente mismo. En este contexto, el posible alcance metafísico del análisis lógico y del análisis lingüístico viene dado justamente por el carácter fundante que, con respecto a ellos, compete a la ontología. Pero tal fundación no equivale, sin más, a una perfecta correspondencia de las estructuras lógicas y lingüísticas, por una parte, y de las estructuras del ente real, por otra. Ya que aquéllas —insisto— corresponden al territorio del ser intencional, y éstas a la naturaleza de las cosas. Si la equivalencia de ambos órdenes se entendiera como total, habría que propugnar una inadmisibile confusión entre la lógica como exposición de las relaciones intencionales entre conceptos y la ontología como exposición del ser; y el análisis lógico del lenguaje podría cumplir sin residuo el cometido del pensamiento metafísico. Con el enfoque clásico, el análisis lógico del lenguaje sólo podría «ocupar el lugar de la ontología»¹⁴⁶ si las *secundae intentiones* fueran una exacta traslación de las cosas (con sus propiedades y relaciones) desde la realidad hasta la mente.

Pero no es este el caso. A ARISTÓTELES parece asistirle la más fuerte razón (la evidencia) cuando señala directamente que «no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra»¹⁴⁷; y —obteniendo

146. Cfr. APEL, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, edic. cit., p. 22.

147. *De Anima*, 431b, 29-432a, 1. Pierre AUBENQUE ha mantenido, en su interpretación de Aristóteles, la reducción de los distintos sentidos del ser a las formas predicativas o, por utilizar sus propias palabras, «l'enracinement des sens de l'être dans les modes de la prédication». Esta es su tesis: «Finalement donc, les différents sens de l'être se réduisent aux différents modes de la prédication, puisque c'est à travers ceux-ci que ceux-là se constituent. C'est donc aux catégories ou figures de la prédication que l'on peut sans inconvénient ramener les significations multiples de l'être» (*Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, P.U.F., 3.^a ed., pp. 170 y 171). Más concorde con la postura que aquí se mantiene y, sobre todo, con la letra y el espíritu de los textos aristotélicos, me parece la interpretación de Miriam Therese LARKIN, que defiende una *fundamentación no-lingüística para el ser en cuanto ser*: «Contrary to Aubenque, then, we claimed that Aristotle had a non-linguistic foundation for being *qua* being —the referent of «substance» and the nine categories. The subject to which the predicates examined are attributed to an extra-mental reality (...). «To be» primarily means to be independent of other things, to be something by reason of itself, to be a substance. Secondly, it means the

la consecuencia semántica de esta tesis— podía recordar que «entre las palabras y las cosas no hay semejanza completa», por lo que es preciso no creer que «lo que acontece en las palabras acontece también en las cosas»¹⁴⁸.

En la medida en que el avance del proceso de reflexión crítica ha cuestionado el carácter objetivante de los conceptos y la índole trascendental del lenguaje, se ha producido el paradójico sesgo del acercamiento de la filosofía analítica a estos planteamientos clásicos¹⁴⁹. De aquí que la crítica de la filosofía analítica a la ontología clásica pueda también desarrollarse con cierta independencia de su radicación histórica en la filosofía trascendental: puede encaminarse más derechamente al hilo de un análisis de los diversos sentidos o usos de la palabra 'ser'. En el centro de esta crítica se encontraría la acusación de que la metafísica ha confundido los diversos sentidos de 'ser', procediendo a una unificación de todos ellos en el *ente en cuanto tal*, como objeto de una ciencia. Esta crítica —a diferencia de la proveniente del primer positivismo lógico— es relevante para la metafísica. Como ha indicado TUGENDHAT¹⁵⁰, la relevancia de una crítica radica en la posibilidad de que los criticados la reconozcan, si no como fundada, al menos como pertinente. En la crítica unilateral a la metafísica, llevada a cabo por el primer positivismo lógico, era característico que se descalificaran desde fuera todos los enunciados metafísicos, por no ser ni verificables ni analíticos¹⁵¹. Al metafísico

different modifications of substance: what sort of substance, how much, in what relation, in what process of doing or undergoing, where, when. This, then, is the positive knowledge that Aristotle offers of reality: to be is to be something independent of other things. By examining the way men speak, Aristotle determines what they understand by «to be». What they understand in the positive aspect of reality». (*Language in the Philosophy of Aristotle*. La Haya-Paris, Mouton, 1971, p. 104).

148. *Sophistici elenchi*, 165a, 9-10.

149. El propio Russell había advertido la «falacia del verbalismo» que consiste en «confundir las propiedades de las palabras con las propiedades de las cosas». Cfr. *Vagueness*. «Australasian Journal of Psychology and Philosophy», I, 1923, p. 85. Citado por COPPI, *art. cit.*, p. 128.

150. TUGENDHAT, Ernst, *Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie*. En: GADAMER, Hans Georg (edit.): *Das Problem der Sprache*. München, W. Fink, 1967, p. 483.

151. Se enlaza así —a través de Kant y, en parte, frente a él— con la crítica de HUME a la metafísica. Cfr. HUME, David., *Enquiry concerning the*

se le prescribía simplemente que guardara silencio. Sólo que la tesis de la «carencia de sentido» no se había alcanzado por medio de un puro análisis del lenguaje, sino que se fundaba, por su parte, en un presupuesto metafísico —en cuanto tal oculto y, por tanto, ideológico— sobre el sentido del sentido. En cuanto que la analítica posterior ha denunciado este presupuesto, queda en libertad para ocuparse del lenguaje metafísico e incluso, sin más, de la metafísica (como ontología, sobre todo); y lo está haciendo cada vez con mayor interés¹⁵².

La crítica lingüístico-analítica tiene un objetivo claro: el intento de demostrar que los múltiples sentidos de 'ser' no pueden ser unificados —como pretenden los metafísicos— de manera que *el ser*, *el ente en cuanto ente*, o *la entidad*, puedan constituir el objeto de una determinada disciplina. Que no cabe tal reducción a la unidad entre los distintos usos del 'ser' se deduciría de que a los diversos sentidos de esta palabra corresponden usos lingüísticos distintos, que no es posible unificar. Sin embargo, también en la base de esta crítica se encuentra un presupuesto no completamente esclarecido —proveniente de la tradición de la filosofía trascendental—, del que ni siquiera la analítica más evolucionada ha conseguido librarse por completo: el presupuesto del carácter exclusivamente lógico-formal

Human Understanding. Edic. de L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon, 2.^a edic., 1970, pp. 163-65. Como ejemplos clásicos de la actitud neopositivista al respecto, cfr. CARNAP, Rudolf, *Die alte und die neue Logik*, «Erkenntnis», I (1930-1931). Incluido en: *El positivismo lógico*, compilado por A. J. AYER, trad. de C. N. Molina y otros. México, F.C.E., 1965, p. 151; AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Trad. de Marcial Suárez. Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 47. Para la crítica por parte de la filosofía analítica posterior a esta tesis, cfr. QUINE, W. V. O., *Dos dogmas del empirismo*. En: *Desde un punto vista lógico*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona. Ariel, 1962, pp. 49-81.

152. Este fenómeno está también condicionado fácticamente por otras causas. Quizá no sea la menos importante la tradición de estudios clásicos propia de Oxford (cfr. URMSON, *Histoire de l'analyse*, edic. cit., p. 19). Que la llamada «Escuela de Oxford» no se limita a analizar el lenguaje metafísico, sino que ha acometido investigaciones netamente ontológicas, se puede comprobar sobre todo en las siguientes obras: STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres, Methuen, 3.^a reimpresión (1.^a edición, 1959). QUINTON, A., *The Nature of Things*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973. Cfr. también: PEARS, D. F. (edit), *The Nature of Metaphysics*. Londres, Macmillan, 1970.

de la entidad, su entera carencia de contenido, el rechazo —en suma— del concepto clásico de *esencia* (aparece clara de nuevo la coincidencia con la crítica heideggeriana y, por detrás, con la tesis de KANT sobre el ser).

Adelantemos que —considerada desde la metafísica— esta crítica aboca a una petición de principio: la unidad conceptual (analógica, no genérica) del ente en cuanto ente tiene como campo primario de referencia el ente real y no puede ser alcanzada por un análisis de los distintos tipos de frases, que (en su formalidad) afectan a las estructuras del ser veritativo en cuanto tal, fundamentado a su vez en el ser de las cosas¹⁵³.

El «interés» de la metafísica no consiste tanto en someterse a unas exigencias metódicas perfectamente formalizadas, como en plegarse a la realidad tal como es. Desde esta perspectiva, sucede más bien a la inversa: la posible referencia unitaria de los distintos usos del término 'ser' se fundamenta en el ser real, que constituye el ámbito capital de referencia de la semántica del 'ser'. En cambio, la absolutización lógico-lingüística —a la que puede conducir una radicalización de la filosofía trascendental— aboca al desconocimiento del *ente mismo* como objeto de la metafísica¹⁵⁴.

Ya WITTGENSTEIN se refería en el *Tractatus* a aquella supuesta confusión: «En el lenguaje corriente ocurre muy a menudo que la misma palabra designe de modo y manera diferentes porque pertenezca a diferentes símbolos —o que dos palabras que designan de modo y manera diferentes se usen aparentemente del mismo modo en la proposición. Así, la palabra «es» se presenta como cópula, co-

153. «Puesto que ente y no-ente se dicen, en un sentido (...) verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquél cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, decimos verdad». *Met.*, IX, 10, 1051a, 35-1051b, 9.

154. Un ejemplo característico del intento de realizar una ontología desde este planteamiento sería el libro de Rainer MARTEN, *Existieren, Wahrsein, Verstehen (Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlicher Verständigung)*. Berlin, Walter de Gruyter, 1972.

mo signo de igualdad y como expresión de la existencia (...)»¹⁵⁵. «Así nacen fácilmente las confusiones más fundamentales (de las cuales está llena toda la filosofía»¹⁵⁶. «Para evitar estos errores debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes ni usando aquellos signos que designan de modo diverso, de manera aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática *lógica* —a la sintaxis lógica. (El simbolismo de FREGE y RUSSELL es un tal simbolismo, aunque no exento de todo error)»¹⁵⁷. En su famoso artículo *Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*¹⁵⁸ —donde se declara la metafísica absolutamente sin sentido— CARNAP propone también una diversificación del 'ser' en tres significaciones distintas: existencia, predicación e identidad. A cada uno de estos sentidos corresponden esquemas de formalización lógica distintos y mutuamente irreductibles. Una vez analizadas estas formalizaciones, se concluye que el único uso de 'ser' lógicamente aceptable es el de ser como *existencia*.

Resulta además que este sentido de 'ser' como existencia es, sin duda, el que (de los tres) podría tener mayor relevancia para una ontología que, por serlo, pretendiera tratar de algo más que del uso de ciertas palabras. Así lo han entendido muchos analíticos actuales. En *On what there is* (1948), QUINE reconoce que la cuestión *acerca de lo que hay*, de lo existente, es una cuestión sobre la que cabe establecer *compromisos ontológicos*. En sus versiones convencionales —no analíticas— las afirmaciones de la ontología sólo pueden ser trivialmente verdaderas. Se abandona ese plano trivial «en la medida en que nuestra básica controversia ontológica puede ser elevada y traducida a controversia semántica sobre palabras y sobre sus usos». «No puede pues asombrar —añade— que la controversia ontológica desemboque en controversia sobre el lenguaje»¹⁵⁹. (Si bien esto no quiere decir que la cuestión de la existencia dependa sólo de

155. *Tractatus*, 3.323.

156. *Tractatus*, 3.324.

157. *Tractatus*, 3.325.

158. CARNAP, R., *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. «*Erkenntnis*», II, 1932, pp. 219-241.

159. QUINE, W. V. O., *Acercas de lo que hay*. En: *Desde un punto de vista lógico*. Edic. cit., p. 43.

las palabras: «la traducibilidad de una cuestión a términos semánticos —precisa— no es una indicación de que la cuestión sea lingüística»¹⁶⁰. En concreto, el análisis de la tesis acerca de lo existente debe conducirse al examen del uso de variables ligadas o variables de cuantificación: «ésta es esencialmente la *única* vía por la que podemos contraer compromisos ontológicos: nuestro uso de variables ligadas»¹⁶¹. De manera que QUINE puede declarar paladinamente: «No hay problemas filosóficos fundamentales respecto de la existencia sino en la medida en que ésta se expresa por el cuantificador '(Ex)»¹⁶².

Ciertamente, el derivar la cuestión de la existencia hacia la lógica de cuantificadores supone un avance respecto al plano de la lógica de enunciados, en el que se movía el tratamiento de CARNAP. En efecto, el único sentido de la palabra 'ser' aceptado por la filosofía de orientación neopositivista (el de ser como existencia) es el que aparece en el cuantificador existencial. Pero —como ha indicado INCIARTE— «se puede mostrar no sólo que este sentido de 'ser' como existencia fue ya tenido en cuenta por la metafísica, sino que en la base de la existencia que aparece en el cuantificador existencial se da también otro tipo de existencia que es el que más interesa a la metafísica tradicional y que puede incluso fundamentar la unidad de la palabra 'ser', también como identidad y como cópula, rechazada por el positivismo lógico»¹⁶³.

Este sentido de ser como existencia, el más propiamente metafísico, es el sentido primordial de ser como *ousía* real en ARISTÓTELES y —en un plano estrictamente trascendental— del *esse* como *actus essendi* en cuanto principio de realidad del *ens* y fundamento del conocimiento de la realidad. Este sentido capital de 'ser' no responde a un modo de predicación unívoco, ni a una —unívoca de otro modo— cuantificación existencial. A él cabe atribuir primariamente la sentencia aristotélica «el ser se dice de muchas maneras», que se encuentra en el arranque histórico de la doctrina de la analogía del ser. Y esta doctrina es justamente una clara expresión de los

160. QUINE, W. V. O., *op. cit.*, p. 44.

161. QUINE, *op. cit.*, p. 39.

162. QUINE, *Los métodos de la lógica*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona, Ariel, 2.^a reimpresión, 1969, pp. 302-303.

163. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, ed. cit., p. 123.

Límites del formalismo lógico-lingüístico en la investigación metafísica.

No parece, entonces, justo el reproche de TUGENDHAT, según el cual la crítica del análisis lingüístico a la ontología clásica habría mostrado que en la tradición se confunden dos diferentes conceptos de existencia, que han de ser distinguidos, si es que la metafísica pretende ponerse de acuerdo consigo misma acerca de su tema central¹⁶⁴. Acontece precisamente que sólo la distinción entre ser real y ser veritativo permite diferenciar adecuadamente estos dos sentidos de 'ser'. Porque 'ser' como existencia, en el sentido del cuantificador existencial, se inserta —aunque no lo agota— en el ámbito de lo que ARISTÓTELES llama ὄν ὡς ἄληθές y los escolásticos *esse ut verum* o *esse tanquam verum* (*esse intentionale*); mientras que el segundo sentido, el de ser como acto constitutivo de las cosas existentes, es el ser propio o principal (ὄν κυριῶς), el *esse reale* por excelencia. Lo cierto es, más bien, que —justo por no tematizar esta distinción— el positivismo lógico y buena parte de la filosofía analítica (también, a su modo, la hermenéutica existencial) absolutizan la perspectiva semántica, con lo que el ámbito objetivo de la ontología queda drásticamente restringido y el propio análisis lingüístico técnicamente incompleto. GEACH recuerda que FREGE tenía clara esta distinción, aunque —como lógico *matemático*— no mostraba especial interés por considerar el ser de las cosas reales. Pero fue una gran desgracia que —cuando el nuevo análisis lógico-lingüístico daba sus primeros pasos— RUSSELL hubiera repetido dogmáticamente que el sentido de 'es' como 'hay' (*there is*) es el único lógicamente legítimo para el verbo ser; pues el otro sentido —el de actualidad real— es de una enorme importancia filosófica, y sólo daños puede acarrear la reducción al 'hay' de las afirmaciones acerca de lo realmente existente, abandonando las restantes como declaraciones sin sentido¹⁶⁵.

164. «(...) Die Kritik die dazu führt, zeigt zugleich, dass in der Tradition zwei verschiedene Existenzbegriffe durcheinanderlaufen, die erst in ihrer Differenz geklärt werden müssten, wenn die Metaphysik sich über ihr zentrales Thema überhaupt verständlich soll». TUGENDHAT, *Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie*, ed. cit., p. 487.

165. ANSCOMBE, G. E. E. y GEACH, P. T., *Three Philosophers (Aristotle, Aquinas, Frege)*. Oxford, Blackwell, 4.^a reimpresión, 1973, pp. 90-91.

Por lo demás, la discusión de este problema tiene un lejano e importante precedente: el enfrentamiento de AVERROES (y más tarde TOMÁS DE AQUINO) con la concepción del ser como existencia mantenida por AVICENA. Lo característico de la metafísica de AVICENA —en el tema que nos ocupa— estriba en que concede una relevancia metafísica de primer orden al ser veritativo, hasta el punto de acudir a él para fundamentar su peculiar doctrina de la distinción entre esencia y existencia¹⁶⁶. AVERROES y TOMÁS no dejaron de advertir la confusión de planos que este planteamiento conlleva. Porque —así enfocado— el estudio aviceniano de tal distinción discurre por la línea de una investigación de predicación con carácter lógico: un examen de nuestro uso del lenguaje, que revela la manera como entendemos la realidad de las cosas¹⁶⁷. Ya ARISTÓTELES había advertido que es distinto lo que el hombre es, del hecho de que existe¹⁶⁸, pero no atribuía a esta distinción un alcance ontológico, como parece hacer AVICENA (cuyos planteamientos se encuentran —según veíamos— en la base del enfoque metafísico de DUNS SCOTO, con

166. Para Avicena, en todo ente se debe distinguir el *esse* de una cosa y la *essentia* (o *certitudo*, según su terminología) por la que una cosa es lo que es. Es precisamente este *hecho* de tener certeza o esencia lo que Avicena presenta como *existencia*, a la que denomina *esse proprium*. De aquí que pueda mantener la siguiente tesis: «cada cosa tiene una certeza por la que la cosa es lo que es (...) y esto es lo que quizá denominamos *esse proprium* (o existencia); expresión por la que no significamos sino *la intención del ser afirmativo*». (AVICENA, *Metaph.*, T.I., c. 6, fol. 72, v, c. Citado por DOIGT, James C., *Aquinas On Metaphysics. A historical-doctrinal Study on the Commentary of Metaphysics*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. 26). La existencia queda concebida como el hecho de tener una quiddidad, considerado precisamente —y precisamente— como hecho. El *esse* es presencia *de facto*, que queda significada en la afirmación del ser, en el *esse afirmativum*. La existencia de una cosa viene dada en la respuesta afirmativa a la cuestión '*an est?*', en la posición del *esse afirmativum*: '*est*'. No es que Avicena confunda nuestro conocimiento de la existencia con la existencia de la quiddidad misma, pero entiende que la existencia —considerada como hecho de tener una quiddidad— se capta adecuadamente al responder a la pregunta de *si* una cosa es (Cfr. DOIGT, *op. cit.*, p. 27). Y esta existencia es la que —como accidente— se distingue realmente de la esencia.

167. Cfr. DOIGT, *op. cit.*, p. 29.

168. τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο. *Anal. Post.*, lib. II, cap. 7, 92b, 10. Se trata de la distinción lógica entre la cuestión τί (lo que una cosa es) y la cuestión ὅτι (el hecho de que esa cosa es): Cfr. *Anal. Post.*, lib. II, cap. 1, 89b, 24 ss.

quien se inicia la crisis de la filosofía medieval¹⁶⁹). Resulta sorprendente que el autor de la doctrina del «triple estado de la esencia»¹⁷⁰ no hubiera advertido esta inflexión en la cuestión del ser. Sorpresa de la que, por cierto, dejó constancia AVERROES: «Mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore»¹⁷¹. AVERROES, en efecto, denuncia la confusión —atribuida a AVICENA— entre el sentido de 'ser' que designa la sustancia real y los accidentes reales —al que se opone la privación— y aquel otro según el cual 'ser' se dice de lo verdadero y designa la disposición que copula el predicado con el sujeto en el intelecto: «Nam nomen entis dicitur de duobus, unum quidem de vero, et alterum de eo, cuius oppositum est privatio»¹⁷².

La crítica del Comentador parece consistir en volver a poner las cosas tal y como las dejó ARISTÓTELES. Pero se trata de algo más. AVERROES afirma, por su cuenta, que el *ser en cuanto existencia* no puede ser considerado como un principio de lo real, que resulta satisfactoriamente explicado por su misma realidad. Aunque formule —y con razón— una respuesta negativa a la cuestión acerca de la realidad de la existencia en sentido lógico, el ámbito en el que el problema se dilucida es el mismo en el que AVICENA había mantenido al respecto su tesis positiva: el del ser veritativo.

Este enfrentamiento doctrinal entre los dos filósofos árabes más

169. Cfr. POLO, Leonardo, *Prólogo a: FALGUERAS SALINAS, Ignacio, La «res cogitans» en Espinosa*. Pamplona, Eunsa, 1976, p. 20.

170. Cfr. ANGELELLI, I., *Sobre el «triple estado de la esencia»*. «Anuario Filosófico», VIII, 1975, pp. 15-22. Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La filosofía árabe*. Madrid. Rev. Occidente, 1963, p. 75.

171. AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3. Citado por GILSON, *El ser y la esencia*, p. 62.

172. AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, tact. I. Citado por FOREST, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 2.^a edic., 1956, p. 143. Dice GILSON, comentando el texto completo de Averroes: «¿Qué hizo, pues, Avicena? Imaginó simplemente que el *es* del juicio verdadero, que no expresa sino la verificación en el pensamiento de la realidad de una esencia determinada, juntábase a esta esencia para conferirle realidad. Hállase, pues, en el origen de su error, la misma ilusión que seduce la imaginación del vulgo, y que consiste, técnicamente hablando, en confundir el ser lógico afirmado de lo real por el juicio verdadero, con un ser suplementario, que vendría a sumarse al de la sustancia, pero que uno no sabría dónde colocarlo. ¿Y cómo saberlo? Lo real no tiene necesidad de otro ser que su propia realidad para existir». *El ser y la esencia*, p. 64.

destacados trasciende el ámbito de la anécdota historiográfica, para alcanzar un significado paradigmático en la metafísica occidental, casi constantemente inclinada a plantear el problema del ser en cuanto existencia como una investigación de índole lógica, antes que como un asunto estrictamente ontológico, que atañe a la estructura radical y real del ente concreto. Inserta en esta perspectiva, la primacía de la posibilidad objetiva sobre la potencia real queda a la vista; y el tránsito de la metafísica a la filosofía trascendental, y de ésta —desde su propio proceso interno— a la filosofía analítica, pierde todo carácter insólito.

El propio TOMÁS DE AQUINO se sintió atraído en sus primeras obras por un enfoque que no se encontraba muy lejano al de AVICENA. En concreto, para demostrar que también las sustancias simples o intelectuales están compuestas de *essentia* y *esse*, argumenta en el opúsculo *De ente et essentia* de la siguiente forma: Lo que no pertenece al concepto de la esencia es algo que le sobreviene de fuera y entra en composición con la esencia; ahora bien, toda esencia puede concebirse sin que se conciba que de hecho es: podemos entender qué es el hombre o el ave fénix y, sin embargo, ignorar si tienen ser en la naturaleza de las cosas; luego es patente que el *esse* es distinto de la *essentia*, a no ser en el caso de una cosa cuya *quidditas* sea su propio *esse*¹⁷³. El argumento del joven TOMÁS incurre claramente en la confusión entre el plano judicativo y el real, achacada por AVERROES a AVICENA. Que no discurre por lo que habrían de ser las líneas de fuerza del tomismo maduro se puede mostrar, además, si se advierte que, con este planteamiento, la prueba de la existencia de

173. «Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omni autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate: nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima». TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. V., n. 3). (Edic. Marietti). El carácter aún aviceniano del texto se aprecia mejor en su confrontación con las formulaciones ya netamente tomistas, en las que se afirma claramente la primacía de la cuestión '*an est?*' sobre la cuestión '*quid est?*', por ejemplo, en *In Boetii de Hebdomadibus*, lect. II, n. 30 (edic. Marietti): «Oportet ut intelligatur aliquid simpliciter, et postea quod sit aliquid».

Dios a partir de su concepto (que SANTO TOMÁS invalidará frente a SAN ANSELMO) está al alcance de la mano: si —en el caso de los entes finitos— se pudiera demostrar que su *esse* difiere realmente de su *essentia* por no estar incluido en su concepto, también sería válido argumentar que el Ser primero tiene existencia real con base en que su *esse* está incluido en su concepto.

Pero se trata de un enfoque defectuoso que TOMÁS DE AQUINO no tarda en advertir y rectificar explícitamente¹⁷⁴. Como ha señalado GEACH¹⁷⁵, aunque retiene la fundamental doctrina de la distinción real entre *essentia* y *esse*, no la busca ya por la diferencia lógica entre las cuestiones '*an est?*' y '*quid est?*', sino que la establece por caminos no formales, específicamente metafísicos, que se refieren a la estructura de acto y potencia en un nivel supracategorial; y mantiene netamente que lo que se debe entender por '*esse*' real es algo diferente de la existencia que aparece en la respuesta afirmativa a la cuestión '*an est?*'.

La distinción entre la existencia como afirmación de la verdad (*esse ut verum*) y la existencia como acto real (*esse proprium*) —que no cabe confundir con la composición real entre *essentia* y *actus essendi*¹⁷⁶— aparece clara en el problema de la existencia de Dios¹⁷⁷ y

174. «Opinio Avicennae fuit quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente signat substantiam rei, et similiter ipsum ens, sed unum prout est principium numeri signat accidens (...). Et sic dico quod esse substantiae rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia, sive cum materia». *Quodlibetum* XII, q. V. (*Quaestiones Quodlibetales*. Edic. Marietti).

175. ANSCOMBE & GEACH, *Three philosophers*, edic. cit., p. 88.

176. «Esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem ut quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enunciationis, et sic significat actum intellectus». *Quodlibetum* XII, q. 1, art. único, ad 1 um. Cfr. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2; y *S. Th.*, q. 48, a. 2, ad 2um. Cfr. *Actualidad y efectividad*, ed. cit., pp. 163-167.

177. En *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2 um, Tomás responde a una objeción en lo que la confusión entre el ser real y el ser proposicional podría conducir a una actitud, por así decirlo, agnóstica. Pero hay otro texto —*De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 3 um— en el que se resuelve otra objeción, en la que la omisión de esta distinción lleva a todo lo contrario: a afirmar que la existencia de Dios es de suyo evidente. De la objeción de la *Summa* se deduciría —aunque su intención no era ésa— que no podemos conocer *que* «Dios es», porque no conocemos su ser. En el *De Veritate*, en cambio, el contradictor —llevado por la misma confusión— objeta justamente lo contrario: «Dios es la verdad misma.

en la cuestión de la existencia propia de las privaciones¹⁷⁸. El problema del mal, en concreto, ofrece un ejemplo paradigmático: es patente que en las cosas *hay mal*. Pero se podría objetar que el mal es una privación, un mero no-ser, y que, por lo tanto, es imposible que sea en las cosas, porque el no-ser no es. Para responder a esta dificultad, TOMÁS acude justamente a la aludida distinción. 'Ser' —recuerda— se toma en dos sentidos. El primero, en cuanto significa la entidad de la cosa (*entitas rei*); y éste es el sentido según el cual el ser se divide en los diez predicamentos. (Es decir, es en este sentido en el que se puede decir que el ser es un concepto análogo). El segundo sentido en el que se toma el ser, significa la verdad de una proposición (*veritas propositionis*), que consiste en la composición o unión de un predicado y un sujeto, y que tiene por signo la palabra 'es'. Este último es el sentido de 'ser' —el de afirmación de la existencia— con el que se responde a la pregunta 'si hay (o existe) algo',

Pero nadie puede pensar que la verdad no sea, porque, si pudiera no ser, se seguiría que es: pues si la verdad no es, es verdad que la verdad no es. Por tanto, nadie puede pensar que Dios no es» (*De Veritate*, q. 10, a. 12, obj. 3). En la respuesta de Santo Tomás se encuentran algunas de las palabras más profundas que se hayan pronunciado en metafísica acerca de la distinción (clave) entre el ser real y nuestras afirmaciones acerca del ser real: «A la tercera objeción debe decirse que la verdad se funda en el ente; por tanto, así como el que el ente es, en común, es evidente (*ens esse in communi est per se notum*), así también es evidente que la verdad es. Pero no es evidente para nosotros el que existe algún ente que sea causa de todo ente» (ad 3 um). Encontramos netamente aquí la distinción entre el ser de la proposición «hay ente» (*ens esse in communi*) —el ser de todas aquellas afirmaciones que corresponden a los entes que, en general, hay— y el ser real de las cosas (en este caso, de Dios). Se añade además una importante precisión: el primero se funda siempre sobre el segundo (*veritas supra ens fundatur*). (Carlos Llano me hizo notar la importancia de este texto; le agradezco sus sugerencias, de las que me hago eco aquí).

178. La coincidencia —paradójica, pero rigurosa— de la forma lógica como expresamos la existencia de Dios y la de las privaciones, se fundamenta en que ambos son realmente casos respectivamente extremos en la graduación de la posesión del ser. (Ni el 'es' que afirma la existencia de la privación, ni el 'es' que afirma la existencia de Dios, se refieren al *esse proprium*: porque la privación no tiene *esse proprium* y porque el *esse proprium* de Dios nos es desconocido). Tal coincidencia viene a señalar la no completa correspondencia del *esse ut verum* al *esse proprium*, y la mayor amplitud del primero. La referencia —en el mismo contexto lógico y sin solución de continuidad— a ambos casos aparece en *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1 um.

como al decir que la ceguera está en el ojo. De este modo podemos decir *con verdad* que 'hay (existe) la ceguera' o —en el caso examinado— que 'hay (existe) el mal'. Y SANTO TOMÁS puede concluir que, por no atender a este doble sentido de la palabra 'ser', hubo algunos que, al decir que algunas cosas son malas o que el mal está en las cosas, creyeron que el mal era alguna naturaleza real¹⁷⁹.

Podríamos añadir que la ausencia de esta distinción —motivada también por la relativa ambigüedad del verbo 'ser' en algunas lenguas indoeuropeas¹⁸⁰— es el origen de no pocas falacias. Algunas se esconden, simplemente, en el planteamiento de viejas adivinanzas, como aquella que pregunta: «¿Hay más hombres vivos que muertos?»; la respuesta «hay más hombres vivos que muertos, porque los muertos ya no existen» incurre en tal confusión. Mayor alcance filosófico tiene, sin duda, el venerable error de PARMÉNIDES, según el cual las proposiciones 'hay cambio' o 'hay limitación' serían falsas, porque aceptar la realidad de la limitación y el cambio conllevaría la admisión de un no-ser real, y el no-ser no es en absoluto¹⁸¹. Un signo contrario al parmenidero —pero que también apunta, por otro camino, hacia la identidad del ser con el pensar— tiene la *falacia semántica*, consistente en limitar las significaciones del ser al plano intencional.

En efecto: la filosofía analítica orientada hacia el positivismo lógico¹⁸² sólo ha considerado la existencia en el sentido del cuantificador existencial, y no en el sentido del *ser* real de cada cosa, que es

179. *S. Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 2um. Leamos con atención otro significativo texto: «Moveri non attribuitur non existentibus; licet quaedam alia praedicata non existentibus attribuantur. Dicimus enim non entia esse intelligibilia (...), sed non dicimus ea esse mota. Quia, cum moveri significet esse actu, sequeretur quod non entia actu essent actu; quod patet esse falsum». *In IX Metaphysicorum*, lect. 3, n. 1.806. Obsérvese que, en la frase «dicimus non entia esse intelligibilia», 'esse' está tomado como ser proposicional o veritativo; mientras que, en la frase «non dicimus ea esse mota», 'esse' significa el ser real, porque «significat esse actu».

180. Desde el punto de vista lingüístico, es importante: КАHN, Charles H.: *The Verb 'Be' in Ancient Greek (The Verb 'Be' and its synonyms*, edit. por W. M. VERHAAR, Parte 6.^a). Dordrecht, Reidel, 1973.

181. Cfr. GEACH, *op. cit.*, p. 90.

182. «L'analyste n'est pas en soi, ni par définition, un phénoméniste. En effet, si la plupart des analystes classiques se rattachent en fait au courant empiriste, y n'y a pas pour autant de lien nécessaire entre la philosophie analytique et l'empirisme». URMSON, *Histoire de l'analyse*, edic. cit., p. 13.

precisamente el que se encuentra por detrás del primero. TUGENDHAT sugiere que, de hecho, este segundo sentido de existencia parece ser reconocido implícitamente por QUINE, cuando dice que 'ser' significa tanto como ser valor de una variable, es decir, posible punto de referencia de un pronombre. Este ser hace referencia a los objetos individuales. Y ya que en el lenguaje lógico queda presupuesto tanto al operador universal como al existencial, no puede ser expresado por el propio cuantificador existencial; por ello, QUINE habla aquí sencillamente de 'ser' (*to be*) y no de existencia, sin dilucidar, empero, esta diferencia terminológica. Ahora bien, en este '*to be*' parece estar aquel sentido de existencia, que en la metafísica era siempre el propiamente relevante¹⁸³. Como indica a su vez INCIARTE, parece obvio que la filosofía logística se ha limitado al primero de estos sentidos, y que cada vez que se acerca al segundo se retrae inmediatamente para volver a recluirse en el primero. Por eso no se plantea a fondo la decisiva pregunta: ¿qué significa *ser* para una cosa real? «Mientras el análisis lingüístico no abandone por completo el espíritu positivista, no podrá dar una respuesta a esta pregunta, pues tal respuesta traería tras de sí la metafísica misma»¹⁸⁴.

Desde la metafísica, se puede reconocer que, en aquel primer sentido, 'ser' como existencia no es en efecto un predicado real. Pero

183. «(...) Faktisch scheint von Quine dieser zweite Existenzbegriff implizit durchhaus anerkannt zu werden, wenn er sagt: 'zu sein' heisst so viel wie de Wert einer Variable bzw. möglicher Bezugspunkt eines Pronomen zu sein. Dieser Sein gilt von der einzelnen Gegenständen. Da es in der logistischen Sprache dem Alloperator ebenso zugrunde liegt wie dem Existenzoperator, ist es nicht durch den Existenzoperator selbst zum Ausdruck zu bringen; daher spricht auch Quine hier stets einfach von 'Sein' (*to be*) und nicht von Existenz, ohne doch diese Differenz in der Terminologie zu erläutern. In diesem '*to be*' scheint nun aber derjenige Sinn von Existenz zu liegen, der in der Metaphysik seit jeher der eigentlich relevante war». TUGENDHAT, E.: *Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie*, edic. cit., p. 487.

184. *El reto del positivismo lógico*, edic. cit., pp. 130-131; cfr. p. 138. Si la analítica se encaminara por estos derroteros, habría culminado el proceso de su liberación de la filosofía trascendental, como contraefecto de su retorno a la *intentio recta*, a la directa tematización de las cosas reales y concretas, de las que, al cabo, siempre se habla en el lenguaje. Que esta culminación no ha acontecido aún, lo muestra a las claras la enmarañada problemática actual en torno a la *individuación* e *identificación* de los objetos singulares: la realidad individual se sigue escapando entre las mallas de un modelo lingüístico, en cuya base no se admite el *conocimiento* directo de las realidades individuales.

no es éste, como ya hemos visto, el único sentido de 'ser', sino que hay otro, propiamente metafísico, que se refiere precisamente al ser real de cara cosa. Cuando, por ejemplo, se dice la frase clásica «vivere viventibus est esse», no podemos negar que 'esse' se emplea —aunque en un sentido muy peculiar y amplio— como un predicado real. Concretamente, cuando se utiliza en el sentido de *esse ut actus*, «aunque es cierto que no constituye una parte de la esencia, es, sin embargo, aquello por lo que se constituye como real la esencia entera»¹⁸⁵. En este sentido, 'ser' no indica el 'hay' fáctico, sino aquello por lo que una cosa es o existe (*quo aliquid est*). El ser se entiende entonces como forma —aunque no como contenido esencial— que cabe atribuir a los entes reales, incluso a través de proposiciones existenciales de naturaleza diferente a las formalizables por el cuantificador existencial¹⁸⁶. Por su carácter de acto, el *esse* connota necesariamente el sujeto del que es acto. De aquí que los escolásticos afirmen con razón que el *esse* pueda considerarse un *praedicatum essentiale late dictum*. Lo cual, por cierto, no va en contra de la distinción real entre ser y esencia, ya que —como indica Tomás (contra AVICENA)— «esse rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae»¹⁸⁷.

Con todo, es imprescindible tener en cuenta que algo se puede predicar de dos maneras: esencialmente o por participación; la luz, por ejemplo, se predica del cuerpo iluminado *participative* y no *essentialiter*. En nuestro caso, el ser sólo se puede predicar esencialmente de Dios, que es el ser por sí mismo (*eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum*); de cualquier otra cosa se predica por participación, porque ninguna es su ser, sino que tiene el ser (*nulla enim creatura est suum esse, sed habens esse*). Y, por eso, en toda realidad finita se distinguen realmente lo que tiene el ser y su ser mismo (*in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet*

185. MILLÁN PUELLES, Antonio: *Fundamento de filosofía*, Madrid, Rialp, 7.ª edic., 1970, p. 549.

186. Cfr. GEACH, Peter: *Form and Existence*. En: *Aquinas (A collection of critical essays)*. Edit. por Anthony KENNY, New York, Anchor Books, 1969, pp. 29-53.

187. *In IV Metaph.*, lect. 2, n. 559.

esse et ipsum esse eius)¹⁸⁸. Pero esta distinción no es sólo lógico-funcional, no se apoya en una diferenciación lógica de las formas de predicación del ser, sino en la misma constitución de las cosas de las que se predica el ser. De aquí que TOMÁS advierta que no se trata aquí de una predicación unívoca «*quia non eadem ratione competit omnibus esse*»¹⁸⁹. Mientras que el uso de la existencia —en el sentido del cuantificador existencial— es, en principio, unívoco, la predicación del ser real es análoga. Es en este ámbito donde cabe aplicar con todo rigor la sentencia «el ser se dice de muchas maneras». Tal afirmación no se refiere primariamente a los distintos modos lógicos y lingüísticos, según los cuales se usa el término 'ser', sino que se funda en la pluriforme realización de la entidad.

El término 'ente' —y *a fortiori* 'ser'— no se puede predicar unívocamente, porque cada una de las cosas tiene el ser real a su modo, si bien todas convienen en ser. Todas las cosas realmente existentes poseen su acto de ser, el ser inalienable y propio de cada una; todas ellas participan en el ser, pero se diferencian en su ser: «*differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis*»¹⁹⁰.

La múltiple variedad de realizaciones del ser puede reducirse a una cierta —no perfecta— *unidad semántica*, que cabe atribuir a los diversos entes según razones que en parte son diversas y en parte no diversas. Y esto es a lo que se llama «analogice praedicari»¹⁹¹. Mientras que la predicación unívoca de conceptos intracategoriales es «cerrada» —y, por lo tanto, lógicamente formalizable—, la analogía es la «predicación abierta», que trasciende una estricta formalización. Pero, esta apertura intencional se funda en una apertura real. Porque, como dice LAKEBRINK¹⁹², es la *analogia secundum esse* la que se refleja en la *analogia secundum intentionem*: en el concepto análogo de ser se reproduce intencionalmente la unitaria pluralidad de

188. *Quodlibetum secundum*, q. 2, a. 1 (3), resp.

189. *Ibid.*

190. *S. Th.*, I, q. 3, a. 6.

191. *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 535.

192. «Diese 'analogia secundum esse' reflektiert sich in der 'analogia secundum intentionem', das heisst im analogischen Begriff, des Seins wiederholt sich das Sein selbst». LAKEBRINK, Bernhard: *Klassische Metaphysik*, Freiburg i. B., Rombach, 1967, p. 119.

lo real. Es la «apertura» ilimitada del ser la que constituye el fondo y la condición primaria para la perspectiva de la analogía; y esta apertura estriba precisamente en la trascendencia del ser con respecto a todos los géneros y a todas las especies¹⁹³.

Cabe, por tanto, hablar, de una «lógica analógica», que sería la que propiamente se puede aplicar en el análisis de los conceptos de la ontología trascendental. «No va completamente fuera de camino la distinción entre una lógica categorial y otra trascendental, siempre que no haya que entenderlas como contradictorias entre sí. La lógica categorial es la de la pura abstracción, la de los conceptos plenamente prescindibles. En cambio, la lógica trascendental es la lógica de los conceptos trascendentales, la de la abstracción imperfecta. Esta abstracción es imperfecta necesariamente, porque las distintas realidades masivamente aprehendidas en el concepto trascendental, aunque confusas en esta aprehensión, se incluyen todas en el objeto de la misma. Tan lógica es, por tanto, la incompleta abstracción de lo no completamente prescindible de sus inferiores o ejemplares, como la abstracción pura y perfecta de lo que puede ser completamente aislado en un concepto. (Más que dos lógicas, lo que hay, de esta suerte, es una, con dos ramas distintas, una lógica «analógicamente» idéntica en su dualidad, y ambas ramas, aunque exigen, de uno u otro modo, la abstracción, continúan basándose en la realidad, que constituye su punto de partida)»¹⁹⁴.

La inclusión, en el análisis lógico-lingüístico, de una consideración suficiente del pensar y decir analógicos supone una ampliación del análisis reduccionista y, sobre todo, una vuelta a la realidad de los fenómenos, que rompe con la oscilación entre hecho y pensamiento, característica de la filosofía trascendental y de sus ulteriores radicalizaciones. No representa, en modo alguno, un abandono del ideal de rigor del análisis, sino el descubrimiento de todo su alcance —y, por lo tanto, de sus límites—, así como de una inserción en la tradición filosófica, que no pasa necesariamente por el desarrollo de una secuencia estrictamente crítica.

193. Cfr. FABRO, *op. cit.*, p. 4935.

194. MILLÁN PUELLES, Antonio: *La estructura de la subjetividad*. Madrid, Rialp, 1967, pp. 158-159. Como indicación de posibles desarrollos de este planteamiento, cfr.: MCINERNEY, Ralph: *Studies in Analogy*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1968; *The Logic of Analogy*. La Haya, M. Nijhoff, 1971.

La predicación analógica tiene preeminencia sobre la predicación unívoca o la simple utilización —también unívoca— de algoritmos lógicos. Y, además, tal preeminencia no es sólo metafísica —en cuanto que expresa la aptitud para hablar acerca de las dimensiones del orden trascendental— sino que también es lógica y semántica, ya que significa la primacía significativa de la frase sobre la palabra. A la luz de esta primacía de la analogía —que considera la diversa significación de una y la misma palabra en diferentes frases— sobre la univocidad, la aislada igualdad significativa de las palabras aparece, no como el elemento originario del habla, sino como algo derivado: como una posterior nominalización y objetivación de algo que originariamente no tenía un carácter cósmico¹⁹⁵. Tal es —sobre todo— el caso del verbo 'ser', cuya referencia última no es una cosa, sino un principio (con lo cual se pasa, de nuevo, de la primaria lógico-semántica a la metafísica). Así lo muestra Tomás DE AQUINO, en su comentario al último párrafo del capítulo III del *Peri Hermeneias*¹⁹⁶, en el que Aristóteles alude a la no completa significatividad de verbo 'ser' nominalizado, pues de suyo «consignifica» una cierta composición proposicional, que no se puede entender sin los componentes de la frase. En su comentario, Tomás trasciende el tenor literal del texto aristotélico, ya que remite la cuestión —estrictamente lógica y semántica en el original comentado— a su fundamento metafísico¹⁹⁷. En efecto: el ser intencional se refiere —como a su fundamento— a un ser real que ha de ser entendido primariamente como *actualitas*

195. Para esta cuestión, véase: INCIARTE, Fernando: *Eindentigkeit und Variation*. Freiburg/München, K. Alber, 1973, especialmente el capítulo *Analogie und Wahrheit*, pp. 21-22. Cfr. *Peri Hermeneias*, 3, 16b 19-20.

196. *Peri Hermeneias*, 3, 16b 19-25.

197. «Ideo autem dicit quod verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse*; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quacumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter*, vel *secundum quid*: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem». *In libros Peri Hermeneias Expositio*. L. I, l. v, n. 73 (Edic. de Spiazzi).

absolute y significado por modo verbal. La *actualitas omnis formae* es el *esse ut actus*, que constituye el principio metafísico primario y original.

Del ser, en este estricto y fundamental sentido, no podemos hablar unívocamente, sino que debe ser considerado por analogía. No es conceptualizable, ni como sujeto ni como predicado: ha de expresarse contextualmente según el uso de las palabras en la frase¹⁹⁸. Se da, por tanto, la paradoja de que, para hablar de lo *más formal*, no cabe atenerse a una estricta formalización conceptual. La ontología clásica no está radicalmente orientada hacia los objetos como cosas, sino hacia el ser, que no es un concepto general y abstracto, sino el principio interno de autoposición del ente concreto.

198. INCIARTE, *op. cit.*, p. 244, en nota.